

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ И МЕТОД ЕГО АНАЛИЗА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ САРТРА

М.К. Мамардашвили

<http://filosof.historic.ru/books.shtml>

В основе экзистенциалистских построений (особенно прозрачна в этом отношении работа Сартра «Критика диалектического разума») лежит следующая кардинальная проблема: каково отношение материальных элементов человеческого действия («социальной закономерности», «объективного общественного бытия», «общественно-материальной структуры» и т.п.) к другим его элементам – к сознанию, процессу жизни и субъективно-деятельной структуре поведения индивидуальных агентов этого действия? Поэтому важно проанализировать, как вообще экзистенциализму представляются «материальные» в обществе, объективные, независимые от сознания и воли людей законы общественно-исторического процесса, что вообще им понимается под объективной материальной базой созидания людьми истории и самих себя. Отсюда легче было бы понять те представления о личности, которые экзистенциализм вырабатывает, и ту программу поведения, которую он ей предлагает в современном обществе и которая является его непосредственной задачей как философского учения. Экзистенциализмом сделана попытка выявить и сформулировать субъективно-деятельную, внутренне индивидуальную сторону исторического творчества, дать анализ внутренней, духовно-волевой организации действия его индивидуальных субъектов (будь это творчество актом материального производства, общественно-политической, классовой деятельности и т.п. или же актом производства мысли, идеи, просто жизненным поступком и т.д.). Экзистенциалистская теория стремится стать, как сказать, «внутренней совестью» всякого общественного или индивидуального действия, разъяснив всем и каждому логику того сознания, с которым индивид вообще что-то предпринимает в обществе или в своей личной жизни. Таков предмет этой философии. Он может быть подвергнут объективной научной трактовке в тех или иных разделах научной теории личности или теории сознания (и шире – теории деятельности) и воспроизведен теоретически. Но сам экзистенциализм как идейное течение следует рассматривать лишь как систематизацию определенного стихийного опыта сознания в западном обществе.

Речь идет о сознании индивида, который отнюдь не является субъектом теоретического исследования и представления которого формируются в непосредственном жизненном опыте независимо от тех или иных научных анализов общества, от логики их проблемного развития. Это сознание, однако, затрагивает широкую совокупность идеальных категорий: нравственных, религиозных, обскультурных, потребительских (имеется в виду потребление как продуктов материальной культуры, так и продуктов культуры духовной), социально-политических и т.д. Экзистенциализм прежде всего своеобразный пересказ этого исторически определенного опыта сознания.

Существует и некоторая предметная научная область, которую экзистенциализм уловил в свои спекулятивные сети и на которой он держится (таковы, например, вопросы о структуре самосознания субъекта исторического действия, о построении общей теории этого субъекта).

Но способ осознания и видения этих проблем и, следовательно, само итоговое содержание экзистенциализма как теории, дающей определенный ответ на проблемы, были предопределены содержанием указанного общественного феномена сознания, стихийно извращенного, независимого от научного рассмотрения вопроса и сложившегося отнюдь не по логике этого рассмотрения.

Вместе с тем не стоит в экзистенциализме (хотя он и весьма профессионален в философском отношении) искать прямое рациональное выражение соответствующих проблем. Экзистенциалисты просто определенным условным и символическим образом оформляют непосредственные ощущения, порождаемые реальным общественным процессом в людях, и сообщают их друг другу и публике так же непосредственно, как это делают птицы, перекинувшиеся на ветках друг с другом, они как бы обмениваются сигналами и шифрами: «экзистенция», «раскрытость бытия»,

КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ И

МЕТОД ЕГО АНАЛИЗА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ САРТРА

М.К. Мамардашвили

<http://filosof.historic.ru>

В основе экзистенциалистских построений (особенно прозрачна в этом отношении работа Сартра «Критика диалектического разума») лежит следующая кардинальная

проблема: каково отношение материальных элементов человеческого действия («социальной закономерности», «объективного общественного бытия», «общественно-материальной структуры» и т.п.) к другим его элементам – к сознанию, процессу жизни и субъективно-деятельной структуре поведения индивидуальных агентов этого действия? Поэтому важно проанализировать, как вообще экзистенциализму представляются «материальные» в обществе, объективные, независимые от сознания и воли людей законы

общественно-исторического процесса, что вообще им понимается под объективной материальной базой созидания людьми истории и самих себя. Отсюда легче было бы понять те представления о личности, которые экзистенциализм вырабатывает, и ту программу поведения, которую он ей предлагает в современном обществе и которая является его непосредственной задачей как философского учения. Экзистенциализмом сделана попытка выявить и сформулировать субъективно-деятельную, внутренне индивидуальную сторону исторического творчества, дать

анализ внутренней, духовно-волевой организации действия его индивидуальных субъектов (будь это творчество актом материального производства, общественно-политической, классовой деятельности и т.п. или же актом производства мысли, идеи, просто жизненным поступком и т.д.).

Экзистенциалистская теория стремится стать, так сказать, «внутренней совестью» всякого общественного или индивидуального действия, разъяснив всем и каждому логику того сознания, с которым индивид вообще что-то предпринимает в обществе или в

своей личной жизни. Таков предмет этой философии. Он может быть подвергнут объективной научной трактовке в тех или иных разделах научной теории личности или теории сознания (и шире – теории деятельности) и воспроизведен теоретически. Но сам экзистенциализм как идейное течение следует рассматривать лишь как систематизацию определенного стихийного опыта сознания в западном обществе.

Речь идет о сознании индивида, который отнюдь не является субъектом теоретического

исследования и представления которого формируются в непосредственном жизненном опыте независимо от тех или иных научных анализов общества, от логики их проблемного развития. Это сознание, однако, затрагивает широкую совокупность идеальных категорий: нравственных, религиозных, общекультурных, потребительских (имеется в виду потребление как продуктов материальной культуры, так и продуктов культуры духовной), социально-политических и т.д. Экзистенциализм прежде всего своеобразный пересказ этого

исторически определенного опыта сознания.

Существует и некоторая предметная научная область, которую экзистенциализм уловил в свои спекулятивные сети и на которой он держится (таковы, например, вопросы о структуре самосознания субъекта исторического действия, о построении общей теории этого субъекта).

Но способ осознания и видения этих проблем и, следовательно, само итоговое содержание

экзистенциализма как теории, дающей определенный ответ на проблемы, были предопределены содержанием указанного общественного феномена сознания, стихийно извращенного, независимого от научного рассмотрения вопроса и сложившегося отнюдь не по логике этого рассмотрения.

Вместе с тем не стоит в экзистенциализме (хотя он и весьма профессионален в философском отношении) искать прямое рациональное выражение соответствующих проблем.

Экзистенциалисты просто определенным условным и символическим образом оформляют непосредственные ощущения, порождаемые реальным общественным процессом в людях, и сообщают их друг другу и публике так же непосредственно, как это делают птицы, перекликающиеся на ветках друг с другом; они как бы обмениваются сигналами и шифрами: «экзистенция», «раскрытость бытия», «подлинность», «страх», «заброшенность», «другое» и т.д. — магические слова понятного им обряда! Только общность реальных

условий жизни, вызывающих одни и те же эмоционально-психологические состояния в различных индивидах, позволяет им понять друг друга, но ставит в тупик всякого, кто не посвящен в эту «масонскую ложу». В силу той же общности условий эта философия захватила своими проблемами такой слой буржуазного общества, как интеллигенцию – людей, профессионально имеющих дело с сознанием (со своим собственным или чужим) и в то же время пытающихся более широко осмыслить характер и природу сознательной деятельности вообще,

степень зависимости ее от общества, саму логику морального выбора и идейной позиции, занимаемой личностью в той или иной ситуации. Как вообще и на какой основе личность (личность деятельная, а не просто пассивно испытывающая на себе то или иное общественное влияние) создает саму себя и – вместе с другими – историю? Этот вопрос оказался связанным и с проблемой массовых движений, возникающих в современном обществе; каково в них положение личности, каковы рамки и границы для ее действия (и, следовательно, какова ее ответственность) и в свою

очередь каковы последствия общественной, необходимо массовой формы индивидуального действия для развития личности? В превращенном виде следы этой проблематики явственно обнаруживаются в экзистенциализме.

Экзистенциализм — это не академическая философия, которую излагают с кафедр и уточняют с помощью профессорских словопрений (хотя и словопрений здесь много). Это скорее способ фиксации определенных настроений, достаточно широко

распространенных в обществе.
Категории экзистенциализма суть
категории самовыражения, имеющие
в виду определенный душевный
склад, эмоциональный комплекс
личности. Они существенно
отличаются от категорий, с которыми
обычно приходится иметь дело при
анализе готовых форм идеологии.

Поэтому, кстати, для
экзистенциализма оказался вполне
подходящим универсальный язык
искусства, которым он
воспользовался для массового
распространения своих идей и какого

не знала, пожалуй, ни одна
разновидность философии.

Для анализа экзистенциализма
целесообразно поэтому сначала
отойти от непосредственного
изложения им своих идей и выявить
прежде всего те реальные
социальные явления, на которых
вырастает указанный стихийный
общественный опыт сознания,
раскрывая содержание этого опыта и
пути его проникновения в различные
сферы идеологии и уже затем
объясняя, почему и как складывается
именно экзистенциалистская форма

решения интересующей нас проблемы.

Проблему «материальности», «объективной обусловленности» в человеческой деятельности, а точнее, вопрос о взаимоотношении объективного строения и природы общественного бытия, с одной стороны, и активной «субъективности» личных его элементов – с другой, лучше всего рассматривать на материале философии Сартра. В работе «Критика диалектического разума», представляющей собой на сегодняшний день последнее слово

философии Сартра, он – единственный из экзистенциалистов, кто связно и последовательно переводит культивируемые ими настроения «тревоги», «господства зла», «заброшенности», «отчуждения» и т.п. в термины науки об обществе, пытается облечь эти культурно-психологические явления в плоть специального социально-исторического анализа, не ограничиваясь традиционным культурным аспектом проблем личности; т.е. Сартр попытался конкретно интерпретировать именно всю внутреннюю логику и строение общества и истории, моментами

которых должны быть указанные явления (а не существовать сами по себе лишь в связи с проблемами нравственного сознания). Реальные социальные процессы уже не просто символически угадываются в них (как это, например, свойственно «онтологии» Хайдеггера), а непосредственно изображаются и, как считает Сартр, в понятиях и духе марксизма. Мы не говорим уже о смелости и обширности самого замысла Сартра.

Правда, первый, непосредственно ощутимый для читателя результат такой «очной ставки»

экзистенциализма с историческим материализмом получился весьма своеобразный: знакомые и доступные эмпирическому наблюдению общественные отношения и явления приобрели здесь какое-то особое спекулятивно-метафизическое измерение, в котором их уже не узнать, ибо они движутся по научно не удостоверяемым законам, а приводимые Сартром конкретные примеры странным образом затемняют как раз то, что они должны были бы разъяснять. Сочетание этих двух разнородных планов рассмотрения настолько

разрушительно повлияло на стиль и способ изложения, что книгу Сартра почти невозможно читать, не испытывая сильной головной боли. И все-таки разобраться в его концепции необходимо. Основные теоретические задачи книги формулируются Сартром вызывающе и просто: восстановить конкретного человека в рамках марксизма.

Уже неоднократно обращали внимание на тот факт, что экзистенциализм не слишком

утруждает себя применением научных орудий анализа и обычно выражает свои взгляды в символически обобщенных образах человека – индивидуального субъекта общественной жизни, в метафорическом пересказе его исторических и социальных судеб. Но тем не менее во всех этих символах – будь то герой раннего романа Сартра «Тошнота» или презирующий судьбу Сизиф из притчи Камю, или носитель древней «любви к мудрости» у Мартина Хайдеггера – вполне однозначно вырисовывается человек, вытесняемый из своего

исторического мира именно объективными социальными отношениями, раздавленный ими, отчуждаемый от самого себя, разрушаемый как личность стихийной игрой вещественных сил в обществе. В центр внимания ставится вопрос о поисках этой личностью исторической самостоятельности, возможностей реализации и развития своего активного индивидуально-творческого начала, о той человечности, которой она в объективно-предметной организации социального бытия не находит. Но для успеха этого поиска

экзистенциализм предписывает человеку разрыв существующих развитых общественных связей и создание действительно человеческого содержания жизни лишь в стороне от них, где-то рядом[20]. Фактически «подлинного» человека экзистенциализм описывает как существо, выпадающее из всякой организации общества и общественного сознания (принятой системы мыслей, идеологии, моральных, юридических норм и т.д.), которое в данном обществе господствует. И именно где-то в конечном пункте этого поиска своей

индивидуально-человеческой
подлинности личность (раз она уж за
это дело взялась) оказывается
одиноким самым чудовищным
образом. Отбросив все
«неподлинное», она оказывается
наедине со своим бытием, с
бездонной пропастью «ничто» —
бессмысленностью и
недостижимостью всего и вся.
Пугается ли ее человек, бросаясь
обратно в неподлинное
существование (тогда, согласно
экзистенциализму, он исчезает как
индивидуальность, как личность),
или же решается остаться в ней, — все
равно эта «самость Я», которую

индивид осужден отыскивать, пуста, неустойчива и невыразима. А ведь именно эта онтологическая основа «самости», сугубо собственного Я и должна быть, согласно экзистенциализму, источником развития и построения действительно индивидуального, самостоятельности и самобытности человеческой индивидуальности в исторической деятельности. Дальнейшие выводы из такого парадоксального положения различны у различных экзистенциалистских авторов, приходят ли они к религиозному примирению с действительностью

или продолжают, как Сартр,
радикально-революционно отрицать
ее в своем сознании. Но во всех
случаях фиксация на этом отчаянном
одиночестве, одиночестве
«подлинного Я» означает лишь, что с
точки зрения экзистенциализма нет
такой объективности или такой
общезначимой системы мысли, на
которые индивид мог бы положиться,
формируя себя и разворачивая свои
потенции. Полагаться он может
только на свои смутные интуиции,
неконтролируемые состояния души,
на спонтанные, стихийные
инстинкты и волевые побуждения.
Их он должен ставить превыше всего,

претворяя, как известный герой Достоевского, всю свою страсть самоутверждения в отказ жить по законам «евклидоваго мира» (составленного из рациональных истин типа $2 \cdot 2 = 4$) и возводя такой отказ в принцип своего социального поведения. Поэтому на передний план в экзистенциализме выступают настроения пессимизма или агрессивного своеволия одинокой, изолированной личности. «Действительно человеческим содержанием жизни» оказывается ее иррациональное подполье, где позиции социального критицизма и протеста неминуемо перемешаны с

позициями социального нигилизма и отчаяния, антиинтеллектуализма и мифотворчества, а чаще всего самого худшего конформизма, где личность «вполне искренне», «из глубин своей души» разделяет все те же стихийные предрассудки и иллюзии обыденного сознания своей эпохи.

Откуда и почему такой обостренный поиск экзистенциализмом принципа индивидуализации человека — субъекта общественной жизни и истории, почему именно в этом направлении ищется социальная истина для него?

С точки зрения взятой нами проблемы взаимоотношений «социальной объективности» и «личностной субъективности» в механизме исторического действия есть по меньшей мере две особенности реального положения индивида в современной действительности капиталистического общества, которыми объясняется обращение экзистенциализма именно к проблемам реализации его индивидуально-творческой, внутренне субъективной стороны (или «конкретности», как любят выражаться экзистенциалисты). Обе

они — в смысле своих последствий в обществе — сводятся к тому, что можно было бы назвать явлением распада исторического чувства у массы участников общественной жизни, разрушения у них индивидуального ощущения причастности к созиданию истории и исторического мира вокруг себя.

Во-первых, материальная объективная основа исторического развития (отношения между людьми, которые складываются вокруг реального производства ими своей материальной жизни) приобрела в современную эпоху максимально

обобществленный характер, в классическом, марксистском смысле этого термина. Зависимость различных сторон общественной жизни и человеческого действия от материальных их элементов все более выражается через определенные обобществленные формы, все более опосредуется ими. Общественная структура и история в любом случае складываются из деятельности конкретных индивидов, творящих на определенной объективной, не зависящей от них материальной основе, но исторически различными бывают форма и способ включения

индивидуальной деятельности в движение объективного общественного целого. В зависимости от достигнутого уровня развития это «звено включения» может быть построено различным образом. На современном этапе реальное участие человека в истории (и, следовательно, сам способ его зависимости от «объективности») определяется существованием сложных общественно развитых (т.е. в высшей степени кооперированных и коллективных) форм осуществления любого индивидуального начинания и действия, которые индивид

преднаходит и которые он должен осваивать.

Чрезвычайно разрослась в современном мире опредмеченная сторона человеческой деятельности, существующая в виде преобразованной, «очеловеченной» природы и окружения, развились предметно закрепленные силы человеческого общения. Вопрос об отношении к ним индивида, о его участии в них, самостоятельности, активности стал острой социальной проблемой, проблемой *современного гуманизма*.

Во-вторых, особенностью современного положения индивида является факт превращения духовного производства в XX в. в массовое (будь то в сфере науки, искусства, культуры, политики или общественной мысли вообще). В материально-технической сфере это выразилось в бурном развитии в XX в. так называемых средств массовых коммуникаций (массовая книжно-газетная продукция, радио, кино, телевидение).

Распространение культуры и образования, диктуемое потребностями современного производства и общественного

управления, разрушило прежнюю монополию узкого круга лиц на рынке интеллигентного труда (а следовательно, и их монополию на идеологическую формулировку, или идейное представительство происходящих в обществе процессов, интересов и потребностей борющихся в нем классов и т.д.).

Экзистенциализм выражает по сути дела определенную реакцию на ту форму, в которой указанные процессы развиваются в капиталистическом обществе, и на те вполне реальные последствия,

которые они в этом обществе
вызывают.

Поскольку экзистенциализм ставит
задачу развить определенную схему
выражения внутренне
индивидуальной стороны
исторического творчества людей в
противовес фактическому их
отчуждению в обществе, он оказался
удобной идеологической формой, в
которую отливались настроения
индивидуального протеста,
разочарования и отчаяния,
порождаемые вполне конкретными
проявлениями этого отчуждения. И
чаще всего эти настроения были

весьма разнородны по своей социальной природе и значению. Например, непосредственно после второй мировой войны в идеологических формах, разрабатываемых Сартром, находили выход как демократические (и даже социалистические), так и анархическо-нигилистические, декадентские тенденции широких кругов интеллигенции или вообще промежуточных социальных групп и слоев, смятенных войной, напуганных неожиданно звериным обликом человеческого насилия, массового истребления людей, разгулом самых животных

ИНСТИНКТОВ В «ЦИВИЛИЗОВАННОМ», казалось бы, обществе. В этом отношении экзистенциализм стал неразлучным спутником своеобразного и довольно распространенного социально-политического явления. Это — существование в обществе категории людей, поведение которых в политике и идеологии является сложным результатом сращения в их головах различных тенденций: тенденции, вытекающей из тех или иных форм осознания отчуждения человека, из разочарования его в существующих формах жизни и идеологии, в буржуазных партиях и

организациях, из острейшего их неприятия критики и одновременно тенденции, обусловливаемой непониманием фактических отношений действительности, отражением их в сугубо эмоциональных, утопически-романтических представлениях, гипертрофированно «демоническим» восприятием движущих сил общественно-исторического процесса (в частности, современной техники, науки), мистификацией реального строения общественного бытия и т.д.

В сознании одних и тех же людей – различных по своей социальной принадлежности, но чаще всего выходцев из мелкобуржуазной среды и в особенности деятелей культуры, – сталкиваются и сплетаются эти два противоречивых потока, две тенденции, несущие с собой и выражения социального протеста индивида или стихийных поисков социальной истины, и определенный, инстинктивный «демократизм чувств» (а иногда даже и «социализм чувств»), и способность оказаться в лагере крайней реакции, стать жертвой и орудием социальной демагогии. И

тогда неважно, как называется
идеологический итог этого
сплетения – абстрактно
«экзистенциализмом», «антропологич
философией» или просто
«достоевщиной», «сюрреализмом»,
«битничеством», «новым романом»
или именем какой-либо иной
разновидности современной
социальной утопии, выражена ли она
художественными, эстетическими,
религиозными или философскими
средствами. Во всех случаях важна
именно получающая развитие в
современности форма утопического
мифологизирующего социального
мышления, по методологической

схеме которого начинают строиться как специальные философские теории и политическая деятельность идеологов, так и модернистские художественные произведения.

Специальные средства художественного или философского творчества становятся здесь средствами «вычерчивания» такой особой формы человеческого бытия, которая – предлагается ли она для будущего или может быть искусственно создана в условиях современности – снимала бы с человека гнет отчуждения.

Экзистенциализм – лишь одна из разновидностей этого более общего

способа мышления.

Выражение экзистенциализмом указанных двух тенденций обуславливает как тесную связь его с политическими событиями, со сферой политики вообще, так и крайнюю его противоречивость как идейного течения. Известна идейная связь фашизма в Германии 30-х годов с немецким экзистенциализмом: многие экзистенциалистские положения были ассимилированы в лозунгах фашистской идеологии. Но точно так же известна связь многих (если не большинства) французских экзистенциалистов с «левыми»

кругами, демократическими движениями и даже близость некоторых из них к рабочему движению (то же самое можно сказать об экзистенциалистах в Италии и Латинской Америке). Особенно заставляет задуматься несомненная эволюция Сартра в сторону марксизма и социализма. Такая противоречивая картина социально-политических связей и симпатий экзистенциализма (в научном отношении ошибочного в каждом из рассматриваемых случаев) говорит, безусловно, о сложности и социальной многозначности человеческих проблем, находящихся

выражение в его идеологических представлениях. Он оказывается способным совместить в себе и выразить одновременно целую гамму разноречивых явлений — от антибуржуазных реакций до реакций просто декадентских, от стихийного ощущения общей человеческой неустроенности в мире до самых примитивных притязаний животного-биологического Я. Многие в этом идеологическом явлении позволяют рассматривать его как определенный момент в общей исторической эволюции мелкобуржуазной революционности и социального критицизма в нынешнюю эпоху.

Теперь нам нужно понять не сам факт существования людей, ощущающих свою человеческую неустроенность в рамках буржуазных форм жизни и идеологии, а причину специфически экзистенциалистской формы теоретического выражения этой неустроенности и социальных исканий. Каково прежде всего перешедшее в эту теорию, но независимое от нее содержание стихийного опыта сознания, связанного с этими проблемами, с их проявлениями в самой общественной

жизни? Непосредственно для понимания истоков экзистенциализма как теории здесь имеет значение та исторически особая форма, которую в исторических условиях принимает отношение между объективной логикой исторического развития и субъективно-деятельной структурой поведения, характером цельной живой деятельности (всегда личной и неповторимой) и межличных контактов активных агентов этого развития. Это в то же время отношение между сознательностью и стихийностью, между историей как реализацией нравственных идеалов

ее деятелей (развивающих себя в качестве личностей) и историей как движением материальных вещей и массовых сил (как впитывающих в себя результаты деятельности индивидов, так и ставящих объективные рамки для их деятельности). Формулировать это отношение – значит формулировать действительную проблему истории, культурно-исторического процесса (в качестве специфически человеческого явления).

Два предварительных замечания. Во-первых, мы не случайно говорим именно о «форме», принимаемой

этим отношением. Для понимания экзистенциалистской его формулировки следует учитывать, что это отношение объективно-материальных и субъективных элементов в структуре человеческой деятельности[21] как движущая связь исторического развития никогда не существует абстрактно, в чистом виде, вообще, а всегда в той или иной устойчивой конкретной форме и что эта форма каждый раз исторически особая и различная, в зависимости от типов общественно-экономических формаций и от стадий общественно-исторического развития, ими представляемых.

Во-вторых, у субъекта социального действия есть иное расчленение, иной «срез» классического соотношения общественного бытия и сознания в социально-историческом процессе. И соответственно это иной разрез общества как совокупности индивидов. Обычно под этим соотношением мы имеем в виду выявление определенной материальной, объективной основы и источника в содержании бытующих в обществе представлений, идеологических и духовных образований. Мы показываем, как они все вытекают из этой материальной общественной основы,

из ее характера и развития, и объясняем этим развитием закономерности истории в целом. К общественному бытию сводятся и из него выводятся целые большие «блоки» общественной жизни, берутся массовые явления и силы, вся в целом внутренняя система объективных общественных отношений, заставляющая массы индивидов жить и действовать тем или иным образом. Это, так сказать, «макроскопический анализ» общества и истории.

Индивиды при этом выступают как персонификация определенных

массовых социальных явлений, процессов. И это вполне правомерно до тех пор, пока решаются задачи анализа общества как целостной системы. Но возможно (а в ряде вопросов необходимо) и другое расчленение этой же проблемы, предполагающее в конечном счете те же закономерности общества и истории в целом, что формулируются макротеорией, но идущее к ним иным путем. К примеру, установлено, что развитие буржуазных товарно-денежных отношений ведет к деградации человеческой личности и обесчеловечиванию отношений

между людьми, делает людей
неспособными на непосредственные
и искренние чувства (например, на
подлинную любовь), нивелирует
индивидов. Но что означает в этом
случае существование в тех же
социальных условиях индивидов,
способных на всю полноту
человеческих чувств (например, на
подлинную любовь,
самоотверженную человеческую
привязанность, бескорыстие,
благородство и т.д.), на подлинно
творческий труд, способных быть
личностью, цельной и твердо
очерченной индивидуальностью, и,
наконец, существование

революционеров, способных ломать и менять античеловечные социальные отношения и условия? Каковы механизмы формирования их личности, что здесь вообще происходит с точки зрения соотношения «объективности» и «субъективности», а не в смысле индивидуальной случайности и произвола или просто наличия в обществе формальных материальных возможностей личностного развития (в смысле доступа к образованию, определенной материальной обеспеченности, свободы деятельности и т.п.)? Сартр в свое время сказал, что «марксизм может

установить, что Поль Валери – мелкий буржуа, но он не может установить, почему не каждый мелкий буржуа является Полем Валери»[22]?

Оставим на совести Сартра неосновательный упрек в адрес марксизма (из которого Сартр выводит необходимость дополнить марксизм экзистенциализмом и психоанализом) и возьмем лишь реальную проблему. При объяснении явлений, заинтересовавших Сартра, макроанализ не срабатывает. Эти явления вообще будут выпадать из схемы социальной детерминации (и

будут недоступны объективному научному исследованию), если не поставить вопрос иначе, если не перейти к «микроанализу» — к анализу деятельности. Взяв наиболее яркие случаи (а они лишь выявляют то, что на деле присутствует в действиях и жизни любого человека), мы ясно видим, что индивидуальность не есть качество, даваемое человеку извне, а результат, достигаемый внутренней работой, деятельностью самого индивида, что индивид строит себя как личность посредством сознания, посредством субъективно-деятельного владения своими способностями и силами,

посредством реализации
определенного нравственного идеала
в своей жизни[23].

В этом плане несомненно, что
человек действует в истории именно
как индивид, а не как класс, группа,
нация и т.п. Несомненна и
зависимость того, что сделал
индивид в обществе, от того, как он
понимает нравственный смысл
жизни и насколько действительно
реализует это понимание в способе
своей индивидуальной
жизнедеятельности и т.д. Именно на
основе ощущения этого
обстоятельства экзистенциализм во

всех своих построениях (особенно в сартровском варианте) настойчиво говорит об ответственности каждого отдельного человека за самого себя и окружающее, о том, что человек с его качествами не есть что-то заданное, а постоянно строится и формируется при помощи своей активной субъективности («проекта», «выбора» и т.д.) и что, как формулировал неоднократно Сартр, трус, например, ответствен за свою трусость, для человека нет «алиби». Независимо от характера этих построений, от переноса экзистенциализмом акцента на некую «решимость индивида всегда

быть подлинной личностью» и т.д. проблема состоит в том, чтобы понять объективную, социально-историческую обусловленность именно активной человеческой самодетельности (со всеми проблемами личного развития, ею предполагаемыми), а общественное бытие рассматривать как складывающееся из подлинно индивидуальных, персонализированных результатов и форм этой деятельности. Таким образом, с точки зрения теории деятельности сознание – не просто отражение, а активная субъективность человеческих сил и

способностей, в рамках которой идет процесс действительной персонализации человека, формирования исторической индивидуальности и где объективно-материальное, независимое от индивидов общественное содержание, от которого это сознание и формирование зависят, есть структурно «овнутряемый» объект и орудие деятельности, есть элемент структуры деятельности.

Но вернемся к нашему изложению. Разобраться в том, как экзистенциализм решает указанную выше проблему, нам поможет

Марксово понятие отчуждения (или овеществления). Рассмотрение его фактически совпадает с анализом той особой исторической формы, в которой в буржуазном обществе осуществляется отношение между «объективностью» и структурами индивидуально-деятельной «субъективности».

Окружающий нас предметный мир — это мир человеческой деятельности. Его объективные продукты и формы воплощают в себе и кристаллизуют общественно развитые способности и силы человека[24]. Но товарно-капиталистические отношения,

основанные на частной собственности и стихийно-принудительном разделении труда, — слишком косвенный и запутанный способ присвоения человеком своих же собственных, общественно развитых сил и способностей. Реализация объективной взаимозависимости индивидов в их историческом творчестве переносится на силу внешних вещей (следовательно, руководит ими как стихийная вещная необходимость), а совокупная производительная сила человеческого общения представляется таинственным свойством этих вещей, свойством их

собственной жизни и движения. Как говорил Маркс, кажется, что капиталу так же свойственно приносить прибыль, как дереву – расти. И, следовательно, деятельность индивида включается в динамику объективного общественного целого только в форме такого переноса.

Это и есть отчуждение человека от своих собственных общественных отношений, или «овеществление» этих последних. С точки зрения нашей проблемы важно, что в его рамках объективное общественное содержание деятельности,

совокупная производительная сила, не зависящая от индивидуальной ограниченности отдельных людей и от их сознания, кажутся стоящими на стороне вещей, вещественной формы объективного продукта, а их человечески деятельный момент — стоящим на стороне сугубо личной формы жизнедеятельности человека, являющегося таковым (т.е. личностью) лишь в меру своего отличия от вещи и противоположности ей. Средний термин действительного отношения выпадает, и получается, что объективное исключает субъективно-деятельное, и наоборот. Единство

объективного и субъективного (как и социального и индивидуального) распадается — они как бы принадлежат двум различным мирам. И люди, и их продукты здесь двойственны, двулики. Такова та исторически особая феноменологическая форма, в которой в обществе выступает связь самостоятельной активности индивида (его «субъективности») с объективной логикой общественного целого, опутанная, как мы видим, целым туманом товарно-фетишистских иллюзий.

При этом во внутреннем мире исторического субъекта развивается своеобразное явление, которое можно было бы назвать «несчастливым сознанием» (если воспользоваться гегелевским термином) и которое чрезвычайно важно для понимания внутреннего хода экзистенциалистской мысли.

Если человеческое сознание может быть облечено в псевдоколлективные формы духовной жизни, стандартизировано в них и жить стереотипными иллюзорными представлениями, если эти мысли-

фетиши, отчуждающие живое сознание человека, могут скрывать от него его реальное положение в системе общественных отношений и объективное устройство последних и в то же время быть связанными в единую рациональную нить социально эффективного и целесообразного поведения (в смысле его приспособляемости к господствующей социальной среде), — то каким образом помимо научного социального анализа и практики массовых движений может общественная реальность обнаруживать себя для такого конформистского, «довольного собой

сознания», проникнутого
вещественной и фетишистской
символикой и развитого в
устойчивую систему
оптимистического обмана и
псевдоразумных верований?
Фактическое содержание и логика
общественных отношений, реальное
место в них индивида проявляют
себя (т.е. доходят до сознания) тогда
лишь косвенно – игрой стихийных
событий и сил, извне и внезапно
разрушающих результаты усилий
индивидов, прерывающих единую
внутреннюю нить их сознательной
жизни. И оказывается, что грубая
вещественная форма, в которой

общество регулирует поведение индивидов, создала для исторически деятельной личности двойной мир существования, замкнула жизнь ее сознания между двумя противоположными полюсами. Одним из них является иллюзия рационально и целесообразно устанавливаемых человеком отношений с другими людьми и своим окружением, другим — стихийное неразумие и разрушительность материальных сил, развиваемых этими отношениями на деле. Личность живет как бы в двух различных измерениях: в мире рационализированной общественной

поверхности, внутренне освоенной
ее отчужденным сознанием, и в мире
объективных исторических судеб,
которые словно фатально выпадают
на ее долю. Связь одного с другим
вообще не выступает, один
противоречит другому, и оба —
индивиду. Существует тем самым
особый способ, каким социально-
историческая реальность проявляет
себя в глазах обыденного сознания
людей: пелену над фактическим
содержанием их общественных
взаимоотношений им приоткрывают
неожиданные и совершенно
иррациональные бедствия и
катастрофы — безработица,

разорение, кризисы, истребительные войны, личные злоключения и разочарования, мытарства в непонятном лабиринте бюрократических и авторитарных организаций и т.п. В такие моменты под благообразной маской повседневного существования вдруг обнажается искаженное гримасой лицо истины, дьявольский лик действительности. Только в этой форме человек узнает об объективной материальной обусловленности своей деятельности и бытия — как если бы мы убеждались в существовании закона

тяготения лишь в силу падения
крыши дома нам на голову.

И поэтому если человек живет в
своем сознании ложью о
действительности, а ее истину (т.е.
ее объективное устройство)
воспринимает только в форме
внешних, стихийных и
иррационально-неожиданных
заключений, то сознание лишь
запутывается, приобретает черты
разорванности. Оно разрывается,
мечется между присущим ему
извращенно-благонамеренным
пониманием действительности и
ощущением темной силы «дьявола»,

вырастающей из реальных
взаимосвязей людей и обнажающей
внутреннюю фальшь существующего
— различие между представлениями
человека о самом себе, своем
положении в обществе и тем, чем он
является на самом деле, каково его
действительное место в системе
общественных отношений. Через эту
трещину в сознание смутно начинает
прорываться все то, что общество
оставило неисполненным в человеке
и подавило, клубок противоречивых
и эмотивно весьма взрывчатых
ощущений, содержащих
неудовлетворенность существующим,
смутную потребность свободного

развития наличных сил и т.д. И сознание не выдерживает сшибки этих двух различных измерений, в которых оно вынуждено постоянно жить.

Сознание реагирует массовыми неврозами или мифами спасения, болезнями духа, нигилистическим пессимизмом или анархическим бунтарством и т.д. и т.п. Это — «несчастное сознание». Но надо помнить, что это больное, разрывающееся в страхах и истерических протестах сознание — лишь обратная сторона, родная сестра рассудочно-упорядоченного,

довольного собой сознания. В попытках осмысления окружающей действительности и истории оно в изобилии и с абсолютной естественностью рождает мифы.

Самым полным, пожалуй, образом мифотворческая способность «несчастливого сознания» проявилась в формировании и развитии экзистенциализма. Он выполнил задачу систематизации содержания этого сознания, перевода его душевного строя и идейных

кристаллизаций в термины философских понятий и проблем, в онтологические и метафизические построения, предполагающие специальную философскую технику анализа традиционных проблем бытия и сознания, предметности вообще и субъективности, объекта и субъекта и т.д.

Теперь, после данного выше анализа, нам понятно, почему экзистенциализм описывает «истинного» человека как нечто вытесняемое «вещами» из своего исторического мира, почему описывает его индивидуально-

творческую сторону как нечто иррационально-интуитивное, сугубо внутреннее, общественно не реализуемое. Это – психические комплексы «несчастливого сознания», разочарованного одновременно и в своих рациональных по форме, но ложных по содержанию представлениях о социальной действительности, и в самой этой действительности, объективность устройства которой воспринимается им как нечто пугающее, внемеловеческое. Глазами «несчастливого сознания» смотрит экзистенциализм на отчуждение и овеществление общественных

отношений в буржуазном обществе. Он должен поэтому прийти к выводу, что только в дообщественном, интимном, дообъективном лежит подлинно человеческое и индивидуально-творческое. Не случайно над всем экзистенциализмом постоянно витает идея найти это «идеальное человеческое существование» то ли в глубоком детстве индивидуального человека, то ли в каких-нибудь примитивных, неразвитых общественных состояниях, за описаниями которых угадываются утопически преобразенные черты средневековой общины,

ремесленного цеха или даже родовой коммуны. Основным врагом оказывается существование объективной логики соединенных сил индивидов. Поскольку для «Несчастливого сознания» эта логика существует, как мы видели, лишь в меру катастрофических и разрушительных внешних событий (иначе он о ее существовании не знает), то ход экзистенциалистской мысли примерно следующий.

Развитие и усложнение сил человеческого общения, реальная деятельность производства объективных продуктов

материальной и духовной культуры обращаются против человека. Что же, тогда долой саму эту материальность общественного бытия и общественно развитые формы объективного созидания, всякой реальной деятельности — не в них заключается историческое творчество и индивидуальное развитие личности, говорит экзистенциалист. «Ад — это другой», — повторяет герой одной из пьес Сартра, имея в виду общение с другими людьми, саму их взаимозависимость. В итоге экзистенциализм видит истинно человеческое содержание творчества

только в непродуцированной
деятельности. На этой основе и
производится абстракция сферы
«человеческих отношений», внутри
которой человек мог бы строить и
себя как личность, и свое социально-
историческое бытие на
непосредственно межличных связях
— личном взаимовосприятии людей,
дружбе, вражде, любви, насилии и
т.п. Иными словами, в рамках таких
связей, которые могут быть описаны
определенными
феноменологическими структурами
и ситуациями сознания,
инвариантными по отношению к
реальному содержанию и к его

различным социально-историческим истокам, внутренним причинам и т.д. [25] То, что в западной социологии (особенно американской) имеет прежде всего смысл идеалистической методологии, неспособности за межличными отношениями и контактами людей выделить объективные социальные отношения, приобретает в экзистенциализме принципиальный смысл утопии, противопоставляющей непосредственно личные, синкретически цельные связи, как единственно человеческие, отношениям содержательным и тем

«вещественным» наслоениям, которые этими последними привносятся в межличные контакты и которые чисто апологетически воспроизводятся эмпирической социологией. При этом неважно, реализуется ли (в глазах экзистенциализма) эта автономная и фактически независимая от истории сфера «человеческих отношений» в какой-либо особой, отдельной исторической форме социального бытия (в далеком прошлом или в столь же далеком будущем) или скрыто проникает изнутри в весь исторический процесс — во всех случаях лишь внутри нее дан, с точки

зрения экзистенциалистов, интимный смысл человеческого бытия и лишь в ее свете можно выявить «подлинный» лик личности и характер ее взаимоотношений с обществом и историей. Сартр называет эти отношения отношениями внутреннего, Ясперс – коммуникацией, другие – как-нибудь еще, но в общем это и есть то, что всеми ими называется экзистенцией.

Вместе с тем «несчастное сознание», горько проученное своей верой в мысли-фетиши, фактической иллюзорностью этих стандартов и стереотипов мышления, делает и

следующий ход, формулируемый
экзистенциализмом. Мысли
обманывают нас, стандартизируют
наше мышление, отчуждают своей
общезначимостью наше живое
сознание и делают нас против нашей
воли не только жертвами, но и
пособниками социальной
несправедливости,
обесчеловечивания как собственной
жизни, так и жизни других людей и
народов? Что ж, тогда долой разум,
долой рациональное мышление
вообще, скажет «демократ чувства»
(инстинктивно придерживаясь
изречения французского сюрреалиста
А.Бретона: «Разум по природе своей

буржуазен»). Это и говорят экзистенциалисты, хотя далеко не все они демократы. Они обращаются к так называемому практическому, живому сознанию индивида. Отсюда — культ интуиций, рационально не продуманных порывов и состояний души, стихийно-подсознательного как единственного источника самостоятельного и свободного исторического действия, способного дать простор и личному развитию. В социальной теории они отказываются от специальных орудий научного анализа, исторически выработанных человечеством. А на освободившееся

место приходят утопии и мифы. Свойственная «несчастному сознанию» антропоморфизация фактических социальных сил и отношений становится устойчивой методологической схемой мышления, стержнем построения философского учения.

Этот пункт очень важен, и стоит подробнее рассмотреть, что представляет собой этот современный антропоморфизм (или современное мифологизирующее мышление). Само отражение действительности по законам антропоморфной зависимости

представляет собой онтологизацию свойств производства сознания в определенных условиях. Производя условия жизни, человек производит и определенное сознание, содержащее не только отражение этих условий, но и свойства организации своей субъективности, внутренней структуры живого труда, использующей определенные «смысловые категории», «значения» и т.п., которые живым сознанием индивида придаются объектам его потребностей, инструментам действия, предметам восприятия[26]. Вот эту часть свойств, присущих только сознанию как организуемому

целому, и можно онтологизировать, ставя действительность в зависимость от них, что и делается всякой мифологией. Происходит эта онтологизация или нет, зависит от того, каковы эти свойства и каково отношение содержащей их живой деятельности к объективности (оно, как мы показывали, исторически различно). Объекты социальной действительности кристаллизуют в себе общественно-человеческие формы деятельности и способности, достигнутую совокупную производительную силу человеческого общения, обмена деятельностью между людьми. Это

их социально-историческое содержание. Оно же – объективное содержание отношений людей, общественная форма реализации их индивидуального труда, логика их творческой деятельности, закрепленные предметно при самой разнообразной вещественной организации самих предметов – звуки ли это языка или символические знаки науки, инструменты культуры вообще, материальное строение и свойства орудий и машин и т.д. Но в условиях отчуждения, присваивая эти объективные содержательные зависимости и силы, индивид в то же

время теряет действительную связь с социально-историческим содержанием объектов, продолжая, естественно, придавать им «смысл», «значения», но уже как чистым вещественным формам. И равно в той мере, в какой ему человечески не понятна опредмеченная в объектах совокупная производительная сила человеческого общения, этот «смысл» и «значения» становятся ущербными, становятся выражениями упадочной субъективности, которой никак не удастся развернуть свои силы и индивидуальную полноту связи с объективностью, с миром объектов.

Общественные силы в последних
овеществлены и фетишизированы.
Субъективно-деятельная организация
живого труда характеризуется
раздробленностью индивида,
потерей им цельного исторического
ощущения объективно-предметного
устройства социального бытия, а
развитое социально-историческое
содержание объекта ускользает от
индивида, оставляя ему лишь свою
вещественную форму в качестве
абстрактного знака, символа,
которому индивид следует в
общественном своем поведении, но
который в то же время можно
наполнять любым содержанием

душевной жизни. Он и наполняется
ущербными душевными
состояниями, культурно-
эмоциональными комплексами,
свойственными производству
субъективности в данных условиях,
врастая в то же время в видимую
внутреннюю конкретность и
единство процесса личной жизни
индивида. Это отношение очень
легко перевернуть и рассматривать
сами наличные в обществе
вещественные формы как
символические выражения и
свидетельства (знаки) душевной
жизни, как продукт и следствия ее
определенного состояния, ее

здоровья или болезни, целостности или распада. Это переворачивание и происходит на деле: чем больше реально раздроблен индивид и чем меньше ему удастся развернуть личные элементы действия, свою индивидуальность в действительном созидании, тем больше он иллюзорно «собирает себя» в области внутренней душевной жизни, пропитывая единым «смыслом» все объекты и фактические данные, вовлекаемые в сферу его деятельности, восприятия, желания, потребностей и т.д., а фактически превращая их в символически иносказательные

выражения этой жизни, в материальные знаки значений, смысловых образований внутренней субъективности, в которых эти внешние объекты восприняты и которые определяются судьбой личности .[27]

Эмоциональные состояния личности переносятся на объекты и заключенные в них социальные силы, становятся их содержанием и свойствами, приобретают метафизическое и онтологическое значение, и вещи тогда пульсируют, живут и умирают в зависимости от

душевных состояний, имеют их свойства, судьбу и понимаются в зависимости от них. Этот антимистический и антропоморфический символизм является в действительности лишь актом душевной жизни индивида, отделенного от содержания объектов. Распад души (страх, тоска, ощущение «зла мира», разрыв и т.д.), подавленные душевные состояния лишь перенесены на объективность. Попытка же развить «самость» в простой противоположности объектам обрекает индивида на фантастическое существование, потерявшее реальный мир. Чем

непонятнее (и отчужденнее от личности) объект в своем социально-историческом содержании, тем эмоциональнее он насыщен, тем больше кажется освоенным, близким и понятным в качестве знака, в качестве косвенного и условного выражения душевного состояния. Преобладание получает эмоциональное отношение к действительности, но сама структура эмоции, воли и т.п. перестает основываться на социально-историческом содержании и владении им, на причастности к нему и понимании фактического

положения дела; свой пафос они черпают где-то в стороне от него.

Характерное признание антропоморфической процедуры содержится в недоуменном вопросе Сартра: «Вполне законно, чтобы науки о природе освобождались от антропоморфизма, который состоит в наделении неодушевленных объектов человеческими качествами. Но совершенно абсурдно по аналогии с этим вводить пренебрежение антропоморфизмом в антропологию: что может быть более точного, более строгого, когда изучают человека, чем *признание за*

ним человеческих свойств ?[28]» Но это было бы слишком легким ответом. Когда говорят об антропоморфизме в социальных исследованиях или в практически духовном освоении социальной действительности, то проблемой не является изучение или неизучение человеческих свойств — общественная форма деятельности есть такое же свойство человека, как и любое другое его проявление, и должна изучаться вместе с ними; проблемой является тот факт, что о закрепленных в предметах силах человеческого общения, совокупных общественных формах судят в

зависимости от состояний
человеческой субъективности и
соответственно переносят
внутреннюю эмоционально-волевою
организацию последних на
вещественную организацию и
вещественный способ
функционирования этих предметов
(и речь, следовательно, идет о
неспособности понять эти
фактические отношения в системе
существующего отчуждения,
гипертрофированную критику
которого дает экзистенциализм).
Проблема в том, что выявление этого
общественного содержания и
фактического хода развития —

довольно сложное дело и предполагает наличие объективных научных методов, умело снимающих все антропоморфические, стихийно-эмоциональные, символические и т.п. слои общественного существования индивидов.

Общественные сферы, затрагиваемые индивидом в своей практике и живом сознании, должны наряду с этими последними воспроизводиться и в научной, объективной форме, иначе мы рискуем, например, в критике буржуазных общественных отношений пойти на поводу у «несчастливого сознания», что и делает экзистенциализм. Наивную

фетишистскую процедуру
«несчастливого сознания»,
мифологически населяющего мир
своего рода метафизическими
чувствами, злыми силами, демонами
и т.п., экзистенциализм закрепляет
своими понятиями «значений» и
«смысла», своим обращением к
орудиям так называемой
герменевтики (идущей еще от
Дильтея), т.е. непосредственного
«чтения» и «понимания» человеком
смысла и целей, стоящих за
вещественными изобразительными и
коммуникативными явлениями
психологического взаимодействия
людей (жесты, созданные

предметные ситуации, словесно-языковые построения). Точно так же как в своей онтологии, он лишь закрепляет ту особенность «несчастливого сознания», которая состоит в опускании звена социального содержания в действительном отношении «вещь — социальное содержание — структуры субъективности», и идет по пути сопоставления последних только с вещественными качествами предметности.

Мы при этом оспариваем не само отношение субъективности, а его место. Все очень хорошо, пока мы,

глядя, например, на опрокинутые на столе стаканы и разбросанные по всей комнате окурки, читаем вслед за экзистенциалистами прошлые цели и состояния людей (т.е. придаем этим вещам человеческий «смысл и значения»)[29], но как быть с внеперсональными объектами, в которых нет чьих-либо индивидуальных «целей» и «значений»? Как быть, когда нельзя распознать следы личной жизни, когда нет психологического взаимодействия людей и не срабатывают орудия герменевтики, понимания, присущего самому процессу жизни и межличным

контактам? Какое «значение», какой «смысл» может тогда человек придать внеперсональным объектам, т.е. фактически тем моментам любого объекта, в которых проглядывает и существует социальная объективность — общественное содержание, совокупная производительная сила и форма деятельности, предметно закреплённая? Ясно, что только вещественно-символический по отношению к острому чувству неудачи индивидуальной субъективности, переносимому тем самым на этот объект. Последний должен расцениваться как

определенного рода вырождение. То, что экзистенциалистские теоретические понятия «значений», «смысла», «целей», «проекта» и т.п. лишь закрепляют этот мифологический ход мысли, отчетливо видно у Сартра, когда он говорит: «Каждый раз, когда предпринятое человеком или группой людей становится объектом для других людей, которые выходят за его пределы к своим целям и для всего общественного целого, оно сохраняет собственную финальность в качестве своего реального единства и становится для самих тех, кто его осуществляет, внешним объектом,

который стремится господствовать над ними и пережить их. Так образуются системы, аппараты, инструменты, которые являются одновременно и реальными объектами, обладающими своими материальными основами существования, и *процессами* , преследующими – в рамках общества и часто против него – цели, которые уже не являются больше целями личности, но которые как отчуждающая объективация реально преследовавшихся целей становятся объективным и тотализирующим единством *коллективных объектов* ... Нужно, следовательно, в том или

ином данном обществе усматривать живые цели, соответствующие собственному усилию определенной личности, группы или класса, и внеперсональные финальности, являющиеся побочным продуктом нашей деятельности, заимствующим из нее свое единство, становящимся в конце концов главным и навязывающим свои рамки и законы всему тому, что мы предпринимаем. Социальное поле полно актов без автора, конструкций без конструктора: если мы в человеке вновь открываем его подлинную человечность, т.е. способность делать историю, преследуя

собственные цели, то *тогда* мы увидим, что в период отчуждения нечеловеческое представляется под видом нечеловеческого и что «коллективы»... забирают себе финальность, характеризующую человеческие отношения» [30].

Каким образом, придерживаясь сартровского определения специфики и сути человеческой деятельности как деятельности придания вещам практического, индивидуально-целевого «смысла», здесь можно, не впадая в мифологию, отделить отчужденное и

овеществленное действие
общественных сил и форм
деятельности от самих этих форм и
сил, без связи с которыми вообще не
может быть никакого
индивидуального развития, никакой
здоровой творческой субъективности
и без фиксирования которых нет
объективных методов построения
теории деятельности, учитывающей
и субъективно-деятельные структуры
живого труда (с их «целями»,
«проектами» и т.п.), и проблемы
развития личности, короче, тот факт,
что история делается самим
человеком, а не кем-нибудь еще?
Пожалуй, никаким.

Экзистенциалистскими понятиями элиминируется тот факт, что вещи, объекты — не знаки и символы, они — социально-историческое содержание, вернее, определенные его моменты (в том числе и знаковой своей функции — функции вещественной структуры символа). И соотноситься в анализе они должны с ним, а не в качестве знаков, символов — со значениями внутренней субъективности («понимаемыми» индивидами в общении, опосредуемом вещами). Саму эту субъективность мы можем теоретически понять (не в феноменологических смысловых

категориях, а в категориях развития и социально-исторического содержания) только через прослеживание хода усвоения ею в объектах общественно-человеческого содержания и сил и преобразования их своей активной деятельностью, деятельностью реальной, содержательной. Но как раз последнее опущено экзистенциализмом, раз опущено социально-историческое содержание предметов, вещей. И в этом суть этой особой разновидности идеализма, в этом религиозный характер подобной концепции в понимании человека – субъекта общественной

жизни, о чем в свое время говорил еще Маркс в связи с критикой младогегельянцев, рассматривавших историю человечества как историю выковки им для себя духовных цепей рабства и освобождения от них духовной же деятельностью «критики», что в полной мере относится к экзистенциализму. Действительно, с его точки зрения, специфический акт человеческой деятельности (как нечто отличное от простой биологической реакции, от любого ответного действия, обусловленного внешним воздействием некоторого раздражителя и объясняемого по

содержанию этим последним) есть акт обозначения, придания смысла, а не реального производства какого-либо содержания[31]. Чтобы хоть как-то расчлененно представить человеческий акт в этом последнем контексте, необходимы сложные абстракции, постановка его в более широкие рамки объективных социальных отношений и коллективных форм и т.д. И дело не в том, что Сартр, например, не знает якобы, что человек создает нечто реальнейшим актом материального производства, а в том, что человеческая деятельность остается у него не расчлененной внутри себя в

этом плане; для этого в мыслительном аппарате Сартра просто нет абстракций, и предметы помимо их «значений» чисто формально берутся в виде простой данности, сырых материальных обстоятельств (чаще всего отрицательных — отсутствие чего-либо, нехватка и т.д.) или же в виде биологических зависимостей. И оперирование ими, сам социальный процесс труда оказываются простой символизацией некоторой динамической логики («диалектики») отношений, завязывающихся между людьми на основе и в зависимости от того или

инного понимания «значений» этих материальных данностей, общих для ситуации, в которой люди находятся. Отсюда возможность в теории пользоваться любыми данными историческими продуктами реального производства и творчества, человеческого созидания – в любой его сфере, материальной или духовной, – как символическими выражениями некоторой душевной жизни, искать в анализе эту последнюю и в зависимости от происходящего в ней объяснять историю и формы культуры, судьбы исторического процесса вообще, сводя к ней его реальные факты и

зависимости. Иными словами, вся социально-историческая реальность с ее продуктами человеческого труда, сложным взаимодействием различных сфер и т.д. оказывается лишь косвенным и условным выражением некоторой, более существенной и глубокой «производительной» деятельности, разыгрывающейся в недрах душевной жизни.

Кстати, соответствующие методы анализа и были разработаны современным иррационализмом в сфере исторических исследований и теории культуры: на основе

указанного хода мысли была, например, образована абстракция некоей синкретической «души культуры» (Шпенглер, Клагес), из которой закономерно якобы вырастают все реальные ее факты и зависимости в многообразных и внешне различных ее сферах; вводилось понятие смысловых законов (Дильтей, психоанализ); развивались так называемые морфологии и типологии культур, строение истории рассматривалось как «строение мифа» и т.д. В этом же направлении шли феноменологические методы и методы «духовно-исторического

понимания», в исследованиях вместо объективных и логически сложных методов стало преобладать употребление психологизированных метаформ, аморфных культурно-исторических описаний, символических описаний, символических притч и всяких иносказаний. Короче говоря, в основе оказалось определение человека как существа религиозного, фантазирующего, как существа, производящего смысловые категории восприятия (которые несут в себе массу антропоморфических и анимистических представлений) и зависящего от них в любой своей

реальной деятельности, в процессе жизни и судьбе. Вот производством чего занят человек, поскольку он — человек. Реальное производство — лишь отблеск этого. Сведение сути человека к религиозному производству фантазий совершенно отчетливо видно в том, что под «логикой действия» понимает экзистенциализм: это — зависимость от смысловых категорий, значений (или, если угодно, фантазий «практического смысла»), зависимость индивида и его истории от категорий восприятия — как своего восприятия вещей и других людей, так и другими людьми — этого

индивида. Таков первичный, «деятельный» и «производящий» человек, из которого в экзистенциализме исходит вся история.

Отражение в экзистенциализме «несчастливого сознания», некритическое перенесение им феноменологической формы отношения объективности и субъективности в социальные исследования и сама механика современного мифологизирующего сознания, закреплённая понятиями экзистенциализма, объясняют особенности концепции, излагаемой

Сартром в «Критике диалектического разума», как в той части, в которой он считает ее совпадающей с марксизмом, так и в той, в которой он хочет развить марксизм. Именно указанным путем и сложился у Сартра такой образ исторически деятельной личности, у которой действительно человеческое содержание поступков может лежать лишь в сфере неких «человеческих отношений, устанавливаемых на основе «практического сознания» и коммуникативного «понимания», и которая описывается Сартром в этой книге как основа истории, как то, знанием чего необходимо дополнить

марксизм. Стремление приложить эти понятия и образ к реальной истории вполне понятно: ведь фактом является наличие общества (а не только личностей и межличных контактов), а в обществе — отношений, отличающихся от «человеческих». Как же история пошла этим путем? Откуда и как получилось искажение? И как и то и другое действуют вместе? Нужно объяснить именно фактически имевшую место историю. Берясь за эту задачу, Сартр и наслаивает на свое восприятие категории исторического материализма, в которых фиксированы

экономические и социальные законы исторического развития и которые, естественно, трансформируются этим наложением на совершенно чуждый им идейный строй.

Итак, перед нами история как деятельность самих людей, история, творимая преследующим свои цели человеком, а не кем-нибудь иным (на этом Сартр особенно настаивает) [32]. Как в структуре этой деятельности выступают объективные материальные ее элементы и связи — реальное общественное бытие людей, социально-историческое содержание

их отношений и закономерности развития? В рамках теории деятельности (или исторического действия) проблема состоит в том, чтобы рассматривать эти элементы в связи с внутренней, субъективно-деятельной организацией, пронизывающей эмпирическую, конкретно-индивидуальную форму труда и способ жизнедеятельности субъекта. С этой организацией связаны, с одной стороны, характер и результаты личного развития субъекта, а с другой стороны, то, что откладывается в совокупном общественном процессе и составляет

историю, творимую индивидами совместно.

В марксистских понятиях мы должны были бы выявлять и исследовать материальную обусловленность человеческого действия анализом его как действия социального, т.е. реализующегося в определенной общественной форме труда, на основе тех или иных наличных сил человеческого общения и кооперации, на основе определенного содержания деятельности, сложившегося в объективных отношениях людей и несущего с собой определенную, вне

индивида и его межличных связей лежащую логику этого действия (со всеми ее объективациями и опредмечиваниями). Иначе говоря, необходимо в особых понятиях фиксировать содержательный обмен деятельностью между людьми, раскрывая с этой точки зрения и состав внешних предметов культуры, объективировавших человеческую деятельность. И, переходя в анализе к структурам субъективности (т.е. живого труда), мы должны были бы отправляться от изучения реального — в масштабах общества и содержательных связей — генезиса массового действия, массового

движения (будь это движение общественно-политическим, научным или экономическим, развитым или неразвитым и т.д.), поскольку любой индивидуальный акт действительного исторического творчества может протекать лишь в более или менее обобществляемых его условиях, закрепивших в себе общественно-человеческие достижения и силы, и зависит, следовательно, от усвоения этих последних. Формирование и действие самой субъективно-деятельной, внутренне индивидуальной стороны исторического творчества субъектов,

которая откладывает свои результаты как в цепи их индивидуального развития, так и в совокупном историческом процессе, должны сопоставляться именно с этим процессом усвоения и обмена деятельностью, с процессом построения структур субъективности на основе общественного богатства отношений людей и содержательной логики их труда (с ее целями, стратегией и т.д.). Это – материал и объективные ориентиры построения индивидом самого себя как личности.

Но Сартр вынужден решать эти вопросы в рамках сформировавшейся (мы показали, каким образом) антитезы содержательной деятельности индивидов, могущей порождать их совокупные производительные силы (и, следовательно, их общественную зависимость, обусловленность), и непосредственно человеческих отношений. Обособлением последних в качестве «истинных» Сартр воспроизводит в теории то разобщение самодеятельности и материального производства жизни, которое практически выпадает на долю буржуазного индивида и

которое мифологизировано «несчастливым сознанием». Против человека обращаются предметы, к которым он прикоснулся рукой и на которых остался след этого прикосновения. Под видом «марксистского» анализа материальных основ истории Сартр и разрабатывает это восприятие, выражая на утонченном языке философии просто то ущербное отношение к действительности, к проявлениям объективного содержания взаимоотношений людей, которое стихийно сформировалось у определенной части людей в западном обществе

независимо от философии экзистенциализма. Этим и объясняется, почему Сартр пишет, например, что «через социализированную материю и материальное отрицание как инертное единство человек конституируется в качестве другого, чем человек» [33].

Этим объясняется и то, в каких терминах и понятиях Сартром определяются материальные элементы исторического действия. «Материальность вещи или института, — пишет он, — есть радикальное отрицание изобретения

или творчества»[34], материя вообще – это «отрицание», это «постоянная угроза нашей жизни» [35].

Определяя объективные запросы и потребности как требования «вещей» [36] и прямо-таки мифологически стилизуя эту особенность душевной жизни личности в условиях современного общества, Сартр даже говорит о «колдовской»,

«околдованной материи» [37].

Путем чистейшего колдовства она трансформирует, искажает индивидуальные и коллективные цели и деяния людей, вносит в них иррациональную «отклоненность». Соответственно всякие независимые

от сознания фактические отношения людей, наблюдаемые эмпирически на той или иной стадии исторического развития, подпадают у него под понятие «искаженности», «отклоненности» («отклоненности» от сознательных намерений и целей людей) и могут быть описаны лишь в терминах иррационального.

Исключительно в смысле трагической неизбежности такого отклонения Сартр и развивает тезис об определяющей роли материальных условий в исторической деятельности людей.

У Сартра привлечение к анализу человека его социальных, материально-объективных отношений сводится к описанию того, как этот человек подпадает под власть иррациональных и внечеловеческих сил. Он подпадает под их власть, под власть необходимости просто уже потому, что в реальном своем действии ему приходится всякий раз иметь дело с вещами вообще и с множественностью других людей как таковой (эта множественность людей тоже в свою очередь «колдовская») [38], приходится «тотализировать» составленное из них социальное

поле при реализации своего проекта.
«...Испытанная тотализация, –
пишет Сартр, – в той мере, в какой я
ее обнаруживаю в лоне моей
свободно переживаемой
тотализации, принимает здесь форму
необходимости по двум
фундаментальным причинам: одна
состоит в том, что тотализация...
должна пользоваться
посредничеством инертных
продуктов труда; вторая состоит в
том, что практическая
множественность (т.е. наличие
массы других людей. – *М.М.*) во всех
случаях обязательно сталкивается со
своей собственной инерцией

внешности, т.е. с присущим ей свойством дискретного количества» [39]. Этим путем внутрь сознательно-целевой организации практики личности и прокрадываются «инерция», «античеловек», «антифинальность», «антидиалектика» и прочие чудища, которые становятся факторами истории наряду с проектами самих индивидов. И стоит только человеку в этих условиях чем-нибудь заняться на деле, как сам этот акт реального производства отчуждает человека и забрасывает его в заколдованный мир вещей.

Но если любое развитое объективное содержание деятельности, обладающее своей, независимой от индивида логикой, всякое реальное созидание отчуждает человека и превращает его в игрушку чуждых ему сил, то единственный свободный и подлинный вид человеческого творчества может состоять лишь в том, чтобы производить самого себя как сознающего индивида. Даже не в том, чтобы мыслить определенное содержание, а в том, чтобы мыслить себя в любом содержании, критически следить за собой, за своей «самостью», в чем ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ВИДИТ

единственное условие завоевания человеком свободы. Другого вывода из концепции Сартра мы получить не можем. По сути дела общественное бытие со всеми его продуктами деятельности, содержанием творчества и т.д. есть для него неудачное сознание, сознание, вырвавшееся из рамок прозрачности для самого человека и человеческого самопонимания, есть неистинная и отчужденная форма существования самого же сознания или, вернее, того духовного состояния, которое индивиды могут создавать друг в друге, когда они связаны непосредственными «человеческими

отношениями».

Итак, мы теперь ясно видим, что Сартр, несомненно, ошибается, думая, что он мыслит как марксист, когда описывает роль «материи» и ее господство в современном обществе. В действительности под этим он имеет в виду чисто отрицательное явление, имеет в виду, что именно зависимость всей человеческой деятельности от способа производства материальной жизни и от совокупных сил человеческого общения лишает историю человеческого смысла и творческого характера. И в таком восприятии

истории мы видим не усвоение Сартром марксизма, а просто проявление душевного строя «несчастливого сознания». Это для него страшной, непонятной и внемеловеческой силой являются фактические материальные отношения в обществе, это для него меловечное оказалось на одной стороне, а материально-предметное – на другой, и вместе им не сойтись. И это от него в абстрактной теории Сартра рождается злая, «колдовская» сила материи как категория восприятия объективного строения исторического процесса.

Действительное содержание сартровского понимания материальной обусловленности и закономерности человеческой деятельности и весь внутренний ход мысли, приведший Сартра к столь иллюзорному усвоению марксизма именно в этом вопросе, очень ясно проступают из того сопоставления, которое сам Сартр делал в «Пражских беседах» между своей старой работой «Бытие и ничто» и «Критикой диалектического разума». Настолько ясно, что мы позволим себе привести весьма пространную выписку из текста этих бесед.

«Существовала, — говорит он, — еще

одна проблема, мной не решенная. Я описывал это сознание, которое проистекает из бытия и существование которого является некоторым бытием меньшего рода, описывал его как обязанное бытию в своем проекте. Основной проект человека — это всегда быть чем-нибудь, тогда как в действительности мы никогда не являемся ничем в особенности — ни трусами, ни смельчаками, ни писателями. Мы — завербованные, у которых преобладает то трусость, то смелость, а иногда мы являемся и человеками-писателями. Когда я описывал эту своего рода

постоянную ошибку сознания, которое одержимо стремится быть тем, чем оно не является, я не показывал причин, которые приводят к тому, что сознание всегда выбирает причины, отличные от истины.

Задачей «Бытия и ничто» было определить отношения бытия с сознанием. Через несколько лет, когда я перечитал эту книгу, я увидел, что эта постоянная тяга сознания к бытию была ни чем иным, как неведомым для меня описанием мира отчуждения. Ибо для человека этой диалектической и изменяющейся реальности

зависимость от бытия есть ни что иное, как фундаментальная схема отчуждения. Быть отчужденным — это находиться под законом другого и возвращаться к себе в качестве другого, чтобы командовать собой. Это мне показало, что выбор бытия не является в своем исходном пункте данностью, а имеет своим источником социальную обусловленность. Я тогда увидел, что невозможно дать отчет о человеческой реальности с ее решениями, ценностями, практикой, не погрузив ее снова в социальную среду, не рассматривая ее в той фундаментальной реальности,

которая заключается в том, чтобы
быть от мира сего, быть
определенной своими
потребностями и орудиями и связью
своих потребностей с потребностями
и орудиями других, т.е. быть
определенной производственными
отношениями. Я был, таким образом,
приведен за 10 лет от
экзистенциализма к марксизму...
Необходимо было передумать все в
свете марксизма. Поэтому я написал
«Критику диалектического разума».
Я не потерял своей начальной точки
зрения».

Таким образом, отправляясь от феноменологического анализа, Сартр может видеть в проявлениях «социальной материи», т.е. факта существования в обществе сил и отношений, независимых от индивидов и их сознания[40], только внечеловеческую и таинственную силу, которая околдовывает людей и их отношения и тклет вместе с ними нить фактической истории. А по сути дела он лишь переводит этот элемент душевной жизни личности в условиях отчуждения в способ объяснения истории, одевая его в понятия «орудия труда», «производительные силы»,

«экономические производственные отношения», «материальные потребности», «социальные структуры», «обусловленность» и т.д. Но действительным содержанием этих понятий остается мифологическое восприятие. Если мы – атеисты, как Сартр, и так же, как он, не принимаем традиционных объективно-идеалистических и спиритуалистических представлений о законах общественного развития, но сохраняем при этом моральную настроенность «несчастливого сознания», то единственным таким внечеловеческим агентом истории будет, конечно, вещественная форма

предметного человеческого мира — является ли эта форма объектом потребности (в этом случае Сартр рассматривает материальную зависимость в терминах редкости, нехватки, отсутствия) или орудием, инструментом деятельности (здесь она рассматривается Сартром в терминах инерции, противопоставляемой живому труду и самодеятельной сознательности). Она становится демоном этого глубоко христианского по своей сути сознания. С ней и отождествляется социальная материя. Рассказываемая Сартром с этого момента история очень напоминает притчу о

«первородном грехе», тяготеющем над человеческим родом. Только вместо греховного, но все же приятного проступка, из-за которого люди заслужили вечное проклятье, здесь фигурируют малопривлекательные и абстрактные порождения суровой философской фантазии – «обработанная материя», «очеловеченные вещи», «другое» и т.д. И притча эта довольно страшная, потому что, перекладывая ответственность на вещественные выражения человеческой деятельности и ее мотивов, на сам факт общественно-предметной активности человека, мы или

признаем вечным и отчуждение, и раздавленность человека, или превращаем реальные противодействующие моменты в утопию — в идею царства непосредственно личных «человеческих отношений», которых в действительности никогда не может быть без материально-производственной деятельности человека, без все более развивающегося и усложняющегося отношения человеческой истории к природе[41] Экзистенциализм — и книга Сартра это ясно доказывает — должен будет строить мифы до тех пор, пока экономические отношения,

как таковые, представляются ему
ущербным суррогатом общественных
связей людей, появляющимся там,
где люди не являются единой
«группой», слитой с какой-либо
общей нравственной эмоцией.

В самой ткани изложения Сартром
своей концепции ясно видно, что
если не развит объективный
материалистический метод
социального исследования, то
остается лишь переносить
эмоциональные состояния личности,
отделенной в своем «подлинном»
человеческом содержании от
создаваемой природы, на реальное

строение самих объективных зависимостей этого созидания, объективировать их в этом строении, а затем преподносить как теоретическое понятие о том, что такое вообще «материальность», «социальная обусловленность» и т.д. Материальные элементы исторического действия вообще обнаруживаются Сартром лишь с той их стороны, с какой они создают определенные культурно-психологические состояния индивидов, определенные эмоциональные комплексы. А мы уже показывали, что содержанием этих комплексов является

восприятие всяких материальных зависимостей исторического творчества как чего-то иррационального и внечеловеческого, обладающего враждебными и колдовскими свойствами. Этим и объясняется, что если марксизм под материалистическим характером исследований, обращающихся в анализе человека к производству им предметов природы, понимает утверждение, что это производство и есть производство и развитие человеческого содержания, то Сартр видит «материализм» в рассказе о том, каким образом «через

социализированную материю и материальное отрицание как инертное единство человек конституируется в качестве другого, чем человек» [42].

Мы остановимся лишь еще на трех моментах (помимо тех уже рассмотренных причин, которые вытекают из логики «несчастливого сознания» и по которым отчуждением для Сартра является вообще существование материальных зависимостей в структуре исторического действия).

1. В «Бытии и ничто» бытие бралось Сартром в виде феноменологических образований в структуре сознания, всегда направленного, как выражаются феноменологи, на бытие стремящегося к нему и являющегося всегда «сознанием о...», и только (в этом смысле оно и определялось как второсортный род бытия) в дальнейшем уже рассматривались абстрактные соотношения в этих структурах, их динамика, течение феноменологической «логики» восприятия (особенно в психологическом взаимодействии людей) и т.д., по отношению к которым было достаточно учитывать

бытие как нечто не являющееся сознанием, как не-Я, «другое» (этим «другим» обозначались и внешние человеку предметы культуры и просто другие люди). Отсюда характерное для феноменологии занятие абстрактнейшими определениями отношений сознания и бытия, выступающего в поле восприятия просто в виде «другого» и т.д. Теперь же Сартр, не фиксируя бытие особо от сознания в социально-исторических категориях содержательного анализа деятельности (а не феноменологического), хочет просто опрокинуть свой мир «феноменов

сознания» на действительность и переписать те же элементы феноменологических образований восприятия действительности под другим знаком, выведя их уже как бытие, создающее социальную обусловленность и материальную зависимость индивида. Но вместо реальной обусловленности мы будем тогда анализировать те же образования сознания, только онтологически и абстрактно переодетые. До действительного бытия мы так и не дойдем. Пересматривая теперь весь феноменологический мир с точки зрения этой мнимой объективности,

«ОНТОЛОГИИ», МЫ «ПО ДОРОГЕ»,
естественно, опустим все
содержательные связи людей,
происходящий в них обмен
деятельностью. И остается, как это
делает Сартр, погружать индивида (с
присущим ему способом
организации живого труда) в
социальную среду через «другое»
вообще – через «обработанную вещь»
и «дискретную количественность
людей». Причем об «обработанной
вещи» речь идет не в смысле ее
содержания – оно, как мы
показывали, элиминируется, – а в
смысле той формы человеческой
субъективности, в которую она одета,

– это потребность в этой вещи, «практический смысл», «значение» и т.п., и материальная взаимозависимость людей оказывается просто зависимостью человека от своих потребностей, объекты и орудия которых являются объектами и орудиями потребностей также и других людей. Вот, например, как описывает Сартр различие между натуральным продуктом и вступлением его в обмен. «Именно начиная с обмена, – пишет он, – *объективный запрос* как момент свободной *практики другого* образует продукт *как другое* »[43]. Но речь ведь должна идти об

определенном типе самой материальной организации, о том или ином содержании обмена деятельностью, а не о существовании «другого» вообще, иначе мы должны будем считать всякий обмен деятельностью и материальное отношение людей отчуждением, как это и получается у Сартра.

Нетрудно видеть, что вся необходимость в такого рода мистифицирующих доказательствах социальности человека, материальной обусловленности его деятельности и фактического сознания (метафизические

рассуждения о «другом» и т.д.), вся эта головоломная и абстрактнейшая попытка ввести объективные социальные отношения людей через «дискретную материальность» числа людей и вещественность продуктов и орудий их труда возникает у Сартра потому, что, в отличие от марксизма, под «материальным» в обществе он понимает орудия, машины и прочие «инструменты» как вещи, а не определенное содержание отношений людей и их общественно-человеческих сил, выраженное в форме объективных предметов культуры. Но социальная материя, т.е. объективное общественное бытие

и объективные зависимости
человеческой деятельности, — это не
вещи, а определенные
содержательные отношения людей,
оперирующих вещами и
обменивающихся таким образом
своей деятельностью. В качестве
объективного общественного бытия
(т.е. материальной обусловленности
человеческой деятельности)
марксизм выделяет именно эти
отношения. А то, что эта социальная
материя может принимать вид
отношений вещей, присвоивших себе
человеческие свойства и
порождающих в сознании людей
фетиши, — это лишь преходящая

форма общественного развития, особый исторический этап существования социальной материи, которую еще надо было бы выделить в анализе как таковую. И нет знака равенства между овеществленной формой объективного исторического процесса в стихийно развивающемся обществе и объективностью, естественноисторическим характером этого процесса. Чтобы понять это, нужно уметь за отношениями вещей разглядеть содержательные общественные связи людей и установить также, почему на данном этапе исторического развития они принимают вид

отношений вещей. Это сделал в свое время Маркс, и этого не умеет сделать Сартр. От Сартра здесь ускользает один важный пункт марксистского подхода к анализу истории: марксизм умел рассматривать историю объективно и, в частности, независимо от встречающихся в ней явлений «несчастливого сознания», эмоциональных и культурно-психологических состояний индивидов, от всяких иллюзорных и фетишистских превращений действительных отношений, и поэтому затем он мог, кроме всего прочего, объяснить и сами эти

превращения и вызываемые ими культурно-психологические процессы. И если мы говорим, что буржуа – фетишист по самой своей природе, то все дело в том, что Сартр фактически разделяет фетишизм этого сознания, воспроизводит в своей теории то разобщение самодетельности человека и его материальной общественной жизни, которое закрепляется буржуазными предрассудками в качестве «естественного состояния»: Сартр не видит в производстве, в содержании реальной активности человека отношений людей, их там для него нет, они могут быть только вне его.

Только в отличие от буржуа он считает трагедией человека это »господство способа производства». Но по идейному своему составу это одно и то же восприятие, только с разными знаками: со знаком пошлого самодовольства и конформизма или со знаком трагического романтического ощущения и протеста. На страницах «Критики диалектического разума» мы можем прочесть следующий совершенно удивительный пассаж (который кажется Сартру просто пересказом марксизма): «Конечно, каковы бы ни были люди и события, они выступают до сих пор в рамках

нехватки, редкости, т.е. в обществе, которое еще неспособно освободиться от своих нужд и, следовательно, от природы и которое как раз определяется этой природой в своей технике и орудиях:

разорванность коллективности, раздавленной своими нуждами и находящейся под властью способа производства, порождает антагонизмы между индивидами, которые его составляют; абстрактные отношения вещей между собой, товар, деньги и т.д. скрывают и обуславливают непосредственные отношения людей между собой; так орудия, обращения товаров и т.д.

определяют экономическое и социальное будущее» [44].

Таким образом, все общественно развитые и предметно закрепленные способности и «сущностные силы» человека, все совокупные силы и формы его общения и кооперации, все действительное творчество и созидание – развитие производства и разделения труда, техники, обобществленных форм человеческой деятельности, науки и т.д. – оказались у Сартра чем-то внеисторическим и внечеловеческим, оказались чем-то

стоящим на стороне
иррациональным и колдовским
образом господствующей «вещи»,
«потребности в условиях редкости».
И только в такой форме они и
описываются «марксистским»
анализом Сартра. В итоге вся эта
область, из которой и вырастает
реальная история, запрещена на деле
для действительного социально-
исторического анализа. Она
обозначена туманными и
недифференцированными
понятиями «вещь», «практико-
инертное поле» и «обработанная
материя». И это вопрос принципа
для Сартра: в той мере, в какой

вообще отношения людей складываются и организуются вокруг производства материальных условий жизни и в целом всякого объективного продукта, они «инертны», «серийны», «отчужденно-коллективны» и т.п. И не имеют, следовательно, человеческого смысла. Зачем же тогда углубляться в них и выявлять, например, те или иные конкретные объективные общественные формы и силы? Всем своим анализом Сартр подводит к теоретическому обоснованию вывода, что закономерные экономические и социальные структуры (в

особенности, если они развитые и сложные), общественные институты и организации являются, как таковые, в принципе лишь уродливо отчужденной (или, если угодно, колдовской) надстройкой над скрытой в современном обществе сферой непосредственно индивидуальных «человеческих отношений».

Конечно, беда в том, что Сартр совершенно мифологически абстрагирует «обработанную материю» вообще, «орудие труда» вообще и т.д. от контекста общественных взаимоотношений, от

контекста системы деятельности и переносит их в какую-то иную, вечную и вневременную сферу, превращая их в некие символические, воображаемые силы. И не замечает, что они при этом теряют какую бы то ни было объясняющую силу.

2. Феноменологической процедуре анализа вообще свойственно закреплять в теории самые плоские и общераспространенные представления обыденного сознания. В данном случае мы имеем в виду тот старый буржуазный предрассудок, о котором Маркс в

свое время говорил как о
своеобразном идеализме, согласном
допустить материальное, но лишь
стыдливо, шепотом, в виде
«потребности», вульгарной нужды. В
сетованиях Сартра на причуды
«материи» этот шепот приобретает
громкие тона трагического видения.
Действительно, взятая в виде
феноменологического
индивидуального «значения» в
рамках непосредственно
человеческих отношений материя
оказывается экономическим
«интересом», «потребностью» и
зависимость от нее — зависимостью
человека от потребительских

запросов. С точки зрения этих последних Сартр и подходит к конкретной истории, усматривая в этом принцип материалистической ее интерпретации. Всю нагрузку этого сведения материального к потребительскому в сартровской концепции несет понятие *редкости* , *нехватки* , которое служит неким метафизическим принципом, приводящим в движение весь механизм истории, составленный из переплетения индивидуальных «проектов». Значение производства материальных условий жизни в том, как складывается конкретная история (со всей ее борьбой классов,

эксплуатацией и т.д.), вырастает у Сартра из того, что предметов удовлетворения потребительских запросов не хватает на всех людей. Это как некий первородный грех, из-за которого на человечество выпало проклятие труда. При этом Сартр наивно жалуется на то, что Маркс и Энгельс мало говорили о редкости[45], недостаточно развернули этот пункт материалистического (!) объяснения истории. Но естественно, что они не предавались размышлениям на эту тему: они материалистически объясняли движение истории не тем, что люди хотят иметь предметы

удовлетворения своих
потребительских запросов, а тем, что
люди определенным образом
производят то, что они потребляют
(или не потребляют, в условиях
эксплуатации). И объясняющий
смысл «способа производства» не в
том, что в результате его
удовлетворяется какая-либо
потребность, а в том, что это
определенный возникший способ
деятельности индивидов, вид их
жизнедеятельности, образа жизни,
определяющий и развивающий и
самих индивидов.

3. В неумении Сартра объективно выделить и научно выдержанно оценить совершающееся в материальной жизни общества (при всех противоречиях и отчуждении) развитие человека как деятельного лица истории ясно виден и коренной порок сартровской теории личности, самой «субъективности» как фактора построения индивидом себя.

Поскольку «античеловеческими» в сартровском восприятии оказываются именно объективно-материальные элементы и зависимости в структуре исторического действия, то для проектирования индивидом себя не

остается никаких объективных вех и ориентиров, внутренняя организация живого труда повисает в воздухе. Она ориентирована в экзистенциализме на некую «самость», на абстрактное чувство единства человека с самим собой, на «Я сам». Разорвана действительно ведущая связь индивидуального развития: усвоение индивидом содержания общественно развитых способностей и форм деятельности и обмен с ними своей индивидуальной деятельностью, предполагающей тем самым те или иные формы коллективности и кооперации.

Экзистенциалистские понятия заставляют Сартра искать в чувстве «самости» последний мифический ориентир построения индивидом самого себя – искать самобытность индивида на пути очищения человека от всякой реальной активности. И не случайно, что всякий раз, когда Сартру нужно в «Критике диалектического разума» привести пример «подлинной» логики исторического действия, он берет или индивидуальное действие, которое ничего не производит (например, взаимодействие летчика и самолета), или такие группы людей, которые заняты

производством только действия как такового, действия, необъективируемого и неотчуждаемого в каком-либо содержании, и которые локально (сознательно и контролируемо) организованы вокруг этого действия (это армейская единица, «боевая группа», «футбольная команда» и т.п.). Никакой структуры исторического действия на этом пути понять нельзя. Разрушенной оказывается также реальная основа, из которой вырастают самодетельная личность, человеческая индивидуальность.

Подведем некоторый итог. В концепции Сартра мы имеем фактически два фактора, две движущие силы общественно-исторического процесса. Это внутренняя «диалектика» индивидуальных проектов и всей вообще сферы непосредственно индивидуальных «человеческих отношений» и «материя», т.е., в понимании Сартра, «антидиалектика», рождающаяся из материальных условий действия и становящаяся, к несчастью для

людей, фактором истории на равных правах с индивидуальными проектами. Против последней и должен, по Сартру, бороться сознательный дух, воплощающийся в «группах борьбы». Фактически Сартр стремится одновременно и сохранить свою экзистенциалистскую утопию «человеческих отношений» и учесть фактическую, реальную историю. Но последняя претерпевает удивительные превращения в этой смеси элементов объективно-научного анализа и мифологического представления. Общественно-исторический процесс предстает как

движимый механикой постоянного отношения между «человеческим» и «античеловеческим» в индивидуальном проекте, которую Сартр сконструировал вместо развития содержания объективных отношений людей. Теперь уже это отношение оказывается обобщенной и диалектической основой исторического процесса. Извечная его механика, заложенная в каждом индивиде, направляет весь ход истории как деятельности самих людей. Только предварительно Сартр в совершенно абстрактном и мифологизированном виде ввел «материю» («античеловеческое»)

внутри индивида, разместил ее в механизме психологической организации индивидуального действия, превратив ее в фактор душевной жизни, лишь символизирующей определенные объективные процессы, протекающие вне индивида и его субъективных намерений и представлений.

Сумма отношений, складывающихся в этой внутренней, изолированной и изъятной из истории области, очерченной магическим кругом взаимодействия и борьбы между «человеческим» и

«античеловеческим», и служит у Сартра особым и самостоятельным источником социально-исторических закономерностей и исторических судеб людей, скрытым руководителем исторического процесса. Действительная историческая ситуация, в которую попадает человек в результате своей деятельности, — это всегда следствие злой шутки, которую за его спиной сыграли над ним эти вневременные отношения.

Эта замена научного истолкования исторического процесса, реального хода истории анализом какого-то

особого метафизического смысла субъективных представлений и мотивов непосредственных агентов исторического действия прикрывает у Сартра тот факт, что для него, собственно говоря, нет коллективной производственной деятельности как основы и двигателя истории, нет совместной материально-созидательной деятельности людей, в которой развивается и сам человек, его «сущностные силы» и развиваются новые объективные исторические обстоятельства, которые в свою очередь определяют дальнейшее развитие человека и на которых строится весь ход

исторического процесса, включая культуру и созидание. Принимая по видимости марксистский тезис, что человек в такой же мере является продуктом обстоятельств, в какой он сам изменяет и создает обстоятельства, и даже настаивая на нем в противовес «некоторым догматическим марксистам»[46], Сартр на самом деле придает ему совершенно иной смысл, перечеркивая как раз деятельную, созидательную сторону человеческих связей в самой объективности этих обстоятельств, видит в материализме фактически философию отчужденного мира, годную только

для него. Если же устранить отчуждение человека в обществе, то само собой якобы отпадет и необходимость в материалистическом истолковании исторического процесса, не нужно будет исходить в объяснении исторической деятельности людей из производства материальных условий жизни, из социальной материи, из объективных и независимых от сознания связей, устанавливающихся между людьми в ходе их деятельности. Это полное непонимание проблемы материализма в социально-исторических исследованиях,

которая на деле состоит в том, чтобы видеть в материальной деятельности людей и закономерном ее характере позитивную основу человеческого развития, а не бремя, помимо которого человек только и может развиваться как субъект истории, владеющий своими творческими способностями и своими общественными отношениями, видеть в господстве способа материального производства над другими сферами человеческой жизни вовсе не проявление нужды, а определенный способ творческой жизнедеятельности, определяющий своим содержанием самих

индивидов и развивающий их и их совокупные силы, несмотря ни на какое отчуждение, возникающее на тех или иных исторических этапах. И лишь поэтому тот или иной способ этой жизнедеятельности брался материализмом за исходный пункт анализа истории и исторического творчества, а не потому, что люди отчужденно одержимы «экономическим интересом». У Сартра же человек всегда оказывается совершенно пассивной жертвой и орудием вневременной «логики действия», которая заводит его в одни и те же извечные ситуации отчуждения. Сартр хотел

возвеличить самодеятельность людей, поняв историю как деятельность преследующего свои цели человека, а самого человека — как подлинного субъекта (а не объекта) истории. Но на деле, лишив ее объективных основ, он принизил ее и затемнил именно деятельно-преобразовательную перспективу борьбы человека.

Особенно ясно это проступает в политических воззрениях Сартра. Превратив историю в грандиозную арену битвы сознания с материей, он стремится вовлечь в нее и такую революционную силу

современности, как рабочий класс, массовые социальные движения вообще.

Довольно интересно видеть, как определенные, совершенно конкретные положения политической идеологии непосредственно вытекают из последовательного проведения тезисов абстрактной (и ошибочной) философской теории.

Совершенно однозначным развитием мысли она порождает ряд политических утопий, которые у

самого Сартра еще сохраняют
страстность и живую
противоречивость,
«неокончателность»
демократической и гуманистической
эмоций, а в руках его эпигонов
превращаются в реакционные
фантазии, распространяющиеся в
определенных кругах интеллигенции
Запада (особенно среди
представителей так называемой
левой культуры) и мелкобуржуазных
революционеров Востока.

Сартр ищет в современном
революционном процессе такие
явления, которые были бы

практическим аналогом его абстрактно-теоретических социальных моделей и идеалов. И вот пример того, что он находит.

Возьмем прежде всего то, как понимает Сартр общественную форму, в которой люди осуществляют в истории преобразование наличных социальных условий и отношений. Картина примерно следующая: на фоне отчужденной и материализованной истории, принуждающей людей к чисто «серийному» образу жизни и мыслей, на фоне инертных

классовых масс и коллективов периодически появляются (неизвестно, как и откуда) небольшие объединения людей, сливающихся в одно целое в акте насилия против «вещей, несущих в себе судьбу», и против «людей, ставших рабами»[47]. Это – «сливающиеся группы» или «группы борьбы» [48] , которые Сартр считает двигателем истории, органом революции, поскольку видит в них практический образец экзистенциалистской утопии непосредственно индивидуальных «человеческих отношений», видит, так сказать, «человеческие

отношения» в действии. Сартра привлекает в них именно мгновенность, непосредственность действия, противопоставляемые им длительной и выдержанной организованной борьбе. Только спонтанное действие мелких групп оказывается подлинно революционным, и Сартр фактически проводит мысль, что революционное движение выдыхается и искажается ровно в той мере, в какой оно получает сложную материальную организацию, разветвляется, охватывает все большую массу людей и выходит за рамки ограниченной группы людей,

объединенных единым, мгновенным и непосредственным духовным порывом. Иными словами, стоит только революционной деятельности приобрести сложную, общественно развитую форму, как она отчуждает людей и искажает их намерения. Этого требуют предрассудки экзистенциалистских воззрений на отчуждение в современном обществе, на роль общественных форм человеческого труда, на возможности свободного исторического творчества в этих условиях и т.д. Определенная форма идеализма в понимании общества и человека заставляет Сартра искать

лишь такого объединения людей в историческом творчестве вообще и в революционном действии в частности, которое было бы локально организовано в рамках межличных отношений, эмоционально испытываемых и наблюдаемых каждым членом объединения и не предполагающих более широких связей, которые ускользали бы из поля зрения отдельного индивида и его эмоциональных контактов. А политически это оборачивается возведением действия мелких партизанских отрядов и групп сопротивления в ранг единственного

оружия революционности. У Сартра в целую мифологию разрастается отражение тех форм и условий (действия разрозненных партизанских отрядов, групп сопротивления и т.п.), которые существуют в особой обстановке отдельной страны, где нет массовых социальных движений, разветвленного аппарата общественного управления и учета, короче, развитых совокупных общественно-исторических достижений и сил человеческого общества. И поневоле Сартр забывает, что проблема социальной революции как раз в том, чтобы

овладеть этими силами и поставить их на службу человеку, его свободному всестороннему развитию, а не искать «зазоров», где эти силы отсутствуют. Ясно, что ими могут владеть только массовые классовые организации и движения, занимающие определенное место в самом созидании этих сил и вырабатывающие развитые общественные формы управления и контроля над ними. Но в глазах Сартра такая перспектива должна быть безнадежной, ибо, разделив в своей теории класс на «боевую группу» и на собственно класс как «инертную коллективность» (она

является таковой, по Сартру, именно в силу связи с производством), Сартр меланхолично замечает, что группа никогда не может разрастись настолько, чтобы охватить собой весь класс [49]. Что ж, если так, то совершенная силой «боевых групп» революция лишь воспроизведет в условиях новой политической власти всю старую мерзость самоотчуждения человека и его порабощения стихийными процессами экономического развития и разделения труда, просто прикрыв ее надстройкой государственного деспотизма и искусственной регламентации

жизни, тем более тиранической и бюрократически централизованной, чем более стихийна на деле экономическая реальность.

Волюнтаризм и объединяет в себе, синтезирует предельную регламентацию и предельную стихийность общественного процесса.

Экзистенциалистские предрассудки Сартра проявляются и в самом понимании им революционности в современном обществе. Уже из теории «групп» видна тенденция понимать под революционностью лишь определенное состояние

сознания – революционного энтузиазма и самоотверженности, возбуждения и нравственного подъема, единения людей. Изолирую эту сторону революционного процесса от всех остальных, Сартр не случайно применяет понятие религиозной символики – «апокалипсис» – для обозначения этого состояния экстаза и морального очищения души[50]. Но в определении революционности той или иной группы людей, движения, класса марксизм исходил прежде всего из того, носителем каких новых общественных форм являются эти группы, движения, классы, и задачу

свою видел в том, чтобы на основе научного понимания условий торжества этих форм организовывать моральное возмущение и революционную сознательность их носителей. Понятие революционности прилагалось им прежде всего к объективному содержанию деятельности и призвания данного класса внутри общества, к тем новым элементам общественной жизни, которые он несет с собой объективно, независимо от высоты своей революционной моральности и идейного разрыва с существующим. Сартру же собственная философская

теория запрещает обращаться к выявлению объективных общественных форм, прорастающих в материальной структуре общества и революционизирующих его. И это очень сильно сказывается на оценке им современного революционного процесса: не обнаруживая в тот или иной исторический период в Европе своих признаков «революционности» — всеобщего нравственного подъема и брожения, самоотверженности и энергии возмущения, — он не видит и революционности европейского пролетариата, пролетариата высокоразвитых капиталистических стран. И интересно, что

провозглашение экзистенциализмом абсолютной свободы человека, одинокого и «заброшенного в мир», утонченнейший индивидуализм подобных концепций и в то же время их весьма пессимистический взгляд на исторические возможности личности очень легко дополняются на практике столь же абсолютным деспотизмом, претензией исправить и излечить ограниченность и слабость личности посредством авторитарной и бюрократически централизованной власти государства, в том числе деспотическим обобществлением требований «революционности» как

определенного морального состояния. Это вообще внутренняя логика мелкобуржуазной революционности и бунтарства, которую отлично понимал уже Достоевский. Отдельный ее представитель может и не пройти весь путь этой логики, как этого не делает и Сартр. Это зависит от свойств личности, от ее внутреннего чутья и стойкости в демократических убеждениях и ее ненависти конституция всякому насилию. Но это ненадежный критерий для того, чтобы движение не выродилось. Это недостаточно и для самой личности, ибо отвергаются объективные

научные ориентиры ее социального поведения.

Или возьмем другой пример в политическом мышлении Сартра. Чем больше утопическое представление не соответствует реальной действительности, тем больше появляется склонность искать практическое его воплощение в какой-либо другой, совершенно иной действительности, например, в национально-освободительной борьбе экономически слаборазвитых народов. И появляется также общая для некоторых форм выражения современной мелкобуржуазной

революционности концепция
перемещения центра
революционного движения в страны
Азии, Африки и Латинской Америки.
Эта мифологическая трактовка
проблемы «третьего мира»
сложилась в кругах европейских
интеллектуалов, либералов,
«демократов чувства» и т.д. и
получила довольно широкое
распространение. У Сартра она
выглядит довольно своеобразно. Он
неоднократно ставил судьбы
революции в Европе и европейской
культуре вообще в зависимость от
развертывания национально-
освободительного движения в

странах Африки и Азии (особенно резко это выражено в предисловии Сартра к книге Фанона «Проклятые земли»), ожидал, что подъем революционно-освободительной борьбы в этих странах волеет революционную силу в европейский пролетариат. Но нельзя сказать, чтобы эта концепция вытекала у него из какого-либо конкретного анализа того, что действительно происходит в «третьем мире» или из цельной политической концепции. Кроме инстинктивного и благородного сочувствия освободительному движению угнетенных ранее народов и желания сорвать маску

самодовольства и морального
квиетизма с буржуазной подлости,
она основывается у него на
теоретическом, философском
предрассудке, свойственном многим
интеллигентам Запада, порывающим
материальные и духовные связи с
господствующим классом: они
склонны считать, что
революционный порыв и
эффективная революционная
деятельность (со свойственным ей
революционным сознанием,
нравственностью, эмоциями и т.п.)
возможны лишь при определенной
неразвитости как материальной
жизни общества, так и форм

организации действий людей.
Экзистенциалистская философия предполагает фактическую невозможность революционного социального преобразования в рамках развитых и сложных сил человеческого общения и производства, ибо в той мере, в какой оно совершается в форме и на основе этих общественно-исторических сил, оно сразу же становится отчуждающим по отношению к человеку, таким же отчуждающим, как и сохранение существующего строя. Этот теоретический предрассудок и заставляет Сартра искать возможности для

развертывания революционного антикапиталистического процесса там, где отсутствуют эти развитые и сложные силы общественного бытия.

В итоге Сартр постоянно колеблется между двумя крайностями: между оптимизмом энергии протеста и пессимистическим разочарованием как в своей собственной деятельности, так и вообще во всяких возможностях революционной деятельности. Между ними целая переходная гамма сложной, несводимой к одной формуле деятельности и мысли Сартра. И наши расхождения с Сартром

начинаются именно в пункте перехода от общей антибуржуазной полемической позиции к реальной массовой антибуржуазной деятельности, успех которой невозможен без научно-объективного понимания исторического процесса. Задача интеллигенции как раз и состоит в том, чтобы продвигать вперед научное понимание фактических отношений общественной жизни и развития (а не в том, чтобы быть представителями и носителями некоей романтической «совести» общества). Мы оспариваем экзистенциалистские понятия в

мышлении Сартра как раз потому, что эти понятия, эти иррационалистические кристаллизации определенной массовой реальности мешают рождаемому ею стихийному демократизму и бунтарству оформиться в сознательное и эффективное историческое движение, сковывают все те богатейшие возможности и силы, которые могут вырасти и часто вырастают из святой ненависти демократа ко всякому насилию. Их тормозящее влияние выражается не только в социальном масштабе, но и в личном (в драме таких личностей,

как Сартр), мешая их мысли стать революционной, а не доктринерской или романтической.